

LA CONVERSION DE LOS SUEVOS Y EL III CONCILIO DE TOLEDO

FEDERICO-MARIO BELTRAN TORREIRA

1.— Evolución religiosa del pueblo suevo

Tradicionalmente se han venido admitiendo hasta seis etapas, a menudo contrapuestas, en el proceso de cristianización, de los suevos, lo que constituye sin duda un ejemplo excepcional de vacilación religiosa. Así, se dice, el pueblo suevo habría entrado en la Península Ibérica todavía pagano, convirtiéndose al catolicismo durante el reinado de Rechiario (448-456). Posteriormente, a causa de la intromisión visigoda, abandonaría el catolicismo en época de Remismundo (464-469), adoptando la herejía arriana por cerca de un siglo. Durante los reinados de Charriarico (550-559) y de sus inmediatos sucesores, tendría lugar la reintegración del pueblo suevo a la verdadera fe, gracias a la labor misional de San Martín de Braga. Sin embargo, la posterior conquista del Reino suevo por Leovigildo en 585 derivaría en un regreso —al menos parcial— al arrianismo, que no se abandonaría hasta 587, al calor de la conversión al catolicismo de Recaredo y del pueblo visigodo. Sería sólo a partir de entonces que, perdida también ya la independencia política, cabría hablar por lo tanto de una definitiva conversión de los suevos a la fe católica, que el III concilio de Toledo no haría sino refrendar. En adelante, los designios del Reino unificado his-

panovisigodo vendrían caracterizados por una permanente y rotunda adhesión a la ortodoxia, en un clima de verdadera autarquía eclesiástica.¹

El contraste entre esta última realidad y la, al parecer, tan poco edificante historia religiosa de los suevos es tan obvio, que resulta fácil comprender porqué la crítica historiográfica ha calificado desde siempre al mencionado pueblo con adjetivos tales como «vacilante», «taimado», «pérfido», «frívolo», «indiferente», etc. Sin embargo, es lo cierto que al pronunciarse así no hace sino continuar un estado de opinión que arranca ya del siglo VII, y que tiene en San Isidoro de Sevilla a su mejor representante. De hecho, la asimilación político-religiosa del Reino suevo por el visigodo, planteó una serie de importantes cuestiones a las que fue necesario dar respuesta, constituyendo (en su nivel ideológico encarnado, entre otros, en el Hispalense) una verdadera «versión oficial» por parte de los vencedores. Algo que naturalmente está muy lejos de corresponderse con la realidad histórica, definida en el caso suevo como en el visigodo, por una conversión desde el paganismo (con elementos católicos minoritarios) al arrianismo, y desde aquí a la ortodoxia. Tal es en suma la evolución religiosa que cabe definir partiendo de las fuentes conservadas, como trataremos de demostrar en el presente trabajo.

Es Hidacio de Chaves quien, en su *Chronicon*, nos informa por vez primera de la conversión de Rechiario al catolicismo. Acto que se presenta como exclusivamente personal, no alcanzado siquiera a la familia del monarca y que tampoco supone cambio alguno en la constante animosidad del pueblo bárbaro contra los provinciales². Desconocemos los motivos que pudieron inducir a Rechiario a convertirse, así como las circunstancias concretas de la misión católica (si es que de tal misión, como de algo coordinado podemos hablar), pero en cualquier caso puede afirmarse que los suevos continuaron siendo paganos³. Todo lo más cabe sospechar la existencia de elementos católicos entre ellos, que no suponían una grave alteración del *statu quo* religioso previo a las invasiones⁴.

Un giro radical se produciría sin embargo años después. A consecuencia del cada vez más evidente intervencionismo visigodo, la herejía arriana se convirtió en la fe mayoritaria del pueblo suevo, tal y como nos informa de nuevo Hidacio. Un misionero gálata —de nombre Ajax— procedente de la Aquitania visigoda, se instaló entre los suevos procediendo a su evangelización dentro del dogma arriano. Sin duda su labor contó con el beneplácito de Remismundo y, por supuesto, con el de su mentor, Teodorico II. Así, abandonando el paganismo tradicional por la herejía, los suevos reconocían de facto el protectorado visigodo, al tiempo que se distanciaban de los galaicorromanos⁵.

La interrupción de la obra de Hidacio en 469, nos impide conocer con mayor detalle los avatares religiosos del Reino suevo durante casi un siglo⁶. La única excepción la constituye una carta del papa Vigilio al obispo de Braga, Profuturo, fechada en 538 e incluida posteriormente en la *Hispania*. Por su tenor, cabe afirmar la pacífica coexistencia entre bárbaros y provinciales, aún permaneciendo aquellos fieles a la herejía⁷. Sin duda el acercamiento entre ambas comunidades no haría sino acrecentarse, gracias al relativo aislamiento del Reino suevo respecto a la Hispania visigoda, y a su apertura a las influencias comerciales como religiosas de la Galia merovingia y del Oriente bizantino. A la larga, tal acercamiento derivó en una franca integración social, cuyo resultado más evidente fue la conversión de los suevos a la verdadera fe a mediados del siglo VI⁸.

Sin duda la figura de San Martín resultó decisiva en todo este proceso, pudiéndosele aplicar con toda justicia el calificativo tradicional de «apostol de los suevos»⁹. Más sería erróneo reducir el problema de la conversión a un fenómeno de índole exclusivamente religiosa. La adopción del catolicismo por los suevos, como en realidad la propia labor intelectual y reformadora de San Martín, no pueden entenderse sino en un determinado contexto político: el de la ruptura con la tutela visigoda. De hecho, durante el período que media entre los reinados de Charriarico y Miro (550 a 579), el catolicismo sería a un tiempo presupuesto y resultado de la independencia sueva.

En este sentido, el abandono de la herejía (en absoluto violento, como puede fácilmente deducirse del testimonio de Gregorio de Tours), debe valorarse no sólo como fruto de la convivencia entre suevos y galaicorromanos, sino también como el principal rasgo de afirmación de una política sueva autónoma¹⁰.

Que esto es así, lo demuestra la obra misma del obispo de Braga. Lejos de limitarse al papel de simple evangelizador y catequizador de los bárbaros y masas rurales, San Martín trabaja en estrecho contacto con el clero de dentro y fuera de la Gallaecia, así como con los monarcas suevos. Frutos de esta doble colaboración son, en primer lugar, toda una serie de obras litúrgicas, canónicas, dogmáticas y disciplinarias que constituyen la base ideológica y programática de la nueva Iglesia¹¹. En segundo lugar, su propio entramado institucional, que rompiendo resueltamente con la tradición del Bajo Imperio, define una organización adecuada a los límites fronterizos y necesidades del Reino suevo. En ese sentido, hay que recordar tanto la celebración de los dos concilios «nacionales» de Braga en 561 y 572¹² como la ampliación del número de diócesis y su nueva división en dos metrópolis —Braga y Lugo— quedando aquella como sede primada de todo el Reino¹³. Tras el programa de reformas auspiciado por los reyes y desarrollado por San Martín, Iglesia y Monarquía pasarán a constituir una sola realidad político-religiosa, que preludia de hecho el futuro Reino hispanovisigodo católico¹⁴.

Sin embargo, dicha realidad se vería truncada por la expansión militar de Leovigildo (571-586), causa a la postre de la anexión del Reino suevo a la Monarquía visigoda. Más adelante tendremos ocasión de analizar estos hechos, pero de lo que se trata ahora es de indagar, hasta que punto la conversión del Reino suevo en simple provincia visigoda resultó traumática o no para su vida eclesiástica y religiosa. En suma, ¿sufrió el catolicismo algún tipo de retroceso o persecución a consecuencia de la conquista?

Para contestar a esta pregunta, objeto básico en realidad del presente trabajo, es necesario conocer las respuestas que se han venido dando hasta el presente, y que en general destacan por su cerrado tono afirmativo. En efecto, la mayoría de los autores que durante los siglos XVII al último tercio del XIX se ocuparon por vez primera de este tema, coincidieron ya en afirmar, con mayor o menor vigor, que la conquista del Reino suevo por Leovigildo supuso un claro retroceso para la causa de la ortodoxia. Su argumentación se basaba en el carácter mismo del conquistador, tildado por entonces de hereje fanático, mas también en la presencia de obispos arrianos en ciertas diócesis galaicas con ocasión del III Concilio de Toledo. De manera que, pensaban estos autores, la invasión visigoda trajo como consecuencia la expulsión de los prelados católicos de sus sedes y su sustitución por «obispos intrusos», reintentándose a aquellos tan sólo a partir de 589. Recaredo habría devuelto pues definitivamente a los relapsos suevos al seno de la Iglesia, tral el paréntesis de su padre.¹⁵

En realidad, no puede decirse que la investigación contemporánea haya avanzado mucho en este punto, limitándose todo lo más a matizarlo ocasionalmente. Desde fines del pasado siglo hasta el presente, son varios los autores que han vuelto a indagar en el tema de la pretendida reconversión sueva al arrianismo durante la época de Leovigildo, afirmándola casi siempre y constituyendo así una tesis que otros muchos han aceptado como definitiva¹⁶. Abandonada la simple apelación al fanatismo de Leovigildo, son diversas las razones que se han esgrimido para dar como buena la apostasía de los suevos. El valor «racial» (germánico) del arrianismo; el simple *exemplum regis* en el contexto de la adecuación política a la fe de los conquistadores; la persistencia de focos arrianos a pesar de la evangelización de San Martín y el indiferentismo religioso «propio» de los suevos, han sido sin duda las más comunes.¹⁷

Incluso, se ha llegado a presentar la pretendidamente rápida y masiva rearrianización sueva, como un indudable éxito de la política religiosa de Leovigildo (fracasada sin embargo en el resto de Hispania), compatible incluso con la permanencia de la fe católica y su organización eclesiástica en el solar del antiguo Reino suevo. La inexistencia de medidas represivas del catolicismo coincidiría pues, paradójicamente, con la puesta a punto de la futura Iglesia estatal arriana en la zona¹⁸.

2.- Anexión política y «conversión» de los suevos en la encrucijada del III Concilio de Toledo.

Visto todo lo anterior, parece llegado al momento de abordar la revisión de esta postura, lastrada tanto por el peso de los convencionalismos historiográficos, como por una lectura superficial de las fuentes, cerradamente provisoria en su mayoría.

Gracias a los testimonios del Biclarense y de Gregorio de Tours, conocemos relativamente bien la evolución política del Reino suevo en sus últimos momentos, así como las fases y posibles motivaciones de la intervención y conquista visigoda. Por desgracia, la historia religiosa coetánea (o para ser más exactos, la concreta actitud de la Iglesia sueva ante la anexión), nos es por completo desconocida, debiendo acudir por lo tanto a los datos, a menudo indirectos y siempre parciales, de la época de Recaredo. Gracias a todo ello parece posible sin embargo, reconstruir en gran medida los acontecimientos históricos del período 583 - 586¹⁹.

La época de Miro (573-580), representa indudablemente la culminación y a la postre el fracaso, de los reinados anteriores, tendentes a la constitución de una «gran política» sueva. Los métodos empleados (reforzamiento de la unidad interna mediante la unión Iglesia-Monarquía; alianzas diplomáticas con francos y bizantinos y expansión territorial a costa de los ruccones en 573), perseguían en suma la ruptura del cerco militar visigodo, sólidamente establecido desde tiempos de Eurico²⁰.

En tal sentido, la intervención del monarca suevo en favor del rebelde Hermenegildo en 583, debe entenderse como un último y desesperado intento por recuperar una autonomía política, gravemente hipotecada desde 576, a consecuencia de la renovada presión militar visigoda. El fracaso de esta iniciativa obligará a Miro a prestar un juramento de fidelidad a Leovigildo, por el que en adelante la Monarquía sueva se convierte *de iure* en vasalla de la visigoda. Sometimiento que empero, no trae consigo cambio religioso alguno²¹.

Muerto Miro poco después, le sucede su hijo Eborico (583-584), que renueva el vasallaje a Leovigildo, quizás como condición indispensable para acceder al trono. Sin embargo su cuñado Audeca se pone a la cabeza del ejército, depone a Eborico (a quien inhabilita mediante la tonsura, enviándole a un monasterio) y se casa con

Sisseguntia, viuda de Miro. El usurpador, así legitimado, se convierte en rey de los suevos, sin que Leovigildo (ocupado en aplastar definitivamente la rebelión de Hermenegildo) pueda hacer nada por el momento para impedirlo²².

Mas el intento de Audeca por restaurar la independencia del Reino suevo (es ejemplificador en ese sentido el inmediato apoyo militar prestado por el rey Merovingio Gontran), se salda en un nuevo fracaso, esta vez definitivo. Sin duda el destronamiento de Eborico (de quien Leovigildo es principal garante) y sobre todo, la ruptura automática y unilateral del pacto de sumisión, promueven la intervención del monarca de Toledo en defensa de la legitimidad conculcada. Rotas las hostilidades en 585, el ejército de Leovigildo (contando previsiblemente al principio con el apoyo de los partidarios de Eborico) realiza un verdadero paseo militar, conquistando el Reino suevo en una sola campaña, tras vencer las episódicas resistencias de Oporto y Braga. El corte de las comunicaciones marítimas con la Galia y, sobre todo, la derrota franca ante Recaredo en Septimania, suponen el fin de toda esperanza para Audeca y sus seguidores²³. Capturado éste, debe sufrir la pena que inflingiera en su día a Eborico; tonsurado y ordenado a la fuerza presbítero, se le destierra a la lejana Beja. En cuanto al Reino suevo ocupado militarmente e incautado su tesoro, pasa a convertirse en una simple provincia visigoda²⁴. Consolidando así el *Anschluss*, Leovigildo regresa a Hispania, si bien los contingentes militares visigodos permanecen en el territorio ahora conquistado. A fines de 585 un último usurpador, de nombre Malarico, intenta inútilmente hacerse con el poder, siendo rápidamente capturado por los generales de Leovigildo, quienes se lo envían encadenado, quizás a Toledo²⁵.

En el breve período que dista entre estos hechos y la muerte de Leovigildo (primavera de 586), la postura historiográfica tradicional sitúa, como es sabido la restauración del arrianismo como religión oficial en el solar del antiguo Reino suevo. Restauración que se habría visto coronada por un indudable éxito, plasmado en el abandono de la verdadera fe por buena parate de los suevos. Sin entrar ahora en la crítica de los testimonios alegados por los partidarios de dicha postura, merecerá la pena recordar el ambiente religioso que se vivía entonces en los restantes territorios hispánicos, ya que, como se recordará, no poseemos información directa de lo acontecido en la Gallaecia.

Pues bien, de lo que tales testimonios nos informan, no es desde luego de un designio misional arriano por parte de Leovigildo, sino más bien de todo lo contrario. Solucionado el espinoso problema de Hermenegildo, en el que lo político y lo religioso se habían confundido inextricablemente, el viejo soberano optó por la tolerancia en evitación de nuevos males. El regreso de los obispos exiliados, el acercamiento a las posturas dogmáticas del catolicismo, iniciado ya en 580 y en suma, la leyenda sobre la conversión *in extremis* de Leovigildo, son datos que hablan por sí solos²⁶. Parece por tanto un grave contrasentido defender, para el mismo período de 585-586, una restauración oficial de la herejía en la Gallaecia, habida cuenta, también para esta zona, de la falta absoluta de testimonios relativos a una persecución religiosa. La normalidad en la sucesión de los prelados en diversas sedes del antiguo Reino suevo, producida en este tiempo, refuerza por lo demás tal impresión²⁷. Todo parece pues indicar que Leovigildo apostó por la paz religiosa en los últimos meses de su reinado, ganándose así a su antiguo oponente, la Iglesia católica.

Para lo que ahora interesa, y aunque nos movamos obviamente en el terreno de las hipótesis, parece claro que con tal actitud consiguió también la, cuanto menos neutralidad complaciente del clero ortodoxo local ante el hecho consumado de la ane-

xión del Reino suevo. Desde luego ningún testimonio nos habla de un «legitimismo» amparado en razones religiosas, lo que es en sí mismo sorprendente, dada la íntima simbiosis entre Iglesia y Monarquía que había caracterizado a la época de San Martín. En resumen, si de algún éxito religioso pleno de Leovigildo en la Gallaecia debe hablarse, no sería el de la pretendida restauración oficial del arrianismo, sino el de haber logrado distanciar los intereses de la Iglesia católica de los de la Monarquía sueva. La permanencia de la ortodoxia no implicaba pues ya necesariamente la independencia política de la Gallaecia, ni mucho menos la sumisión del conjunto de Hispania al Imperio, como el III Concilio de Toledo iba definitivamente a demostrar.

Apenas transcurridos diez meses de su llegada al trono, el nuevo soberano, Recaredo (586-601) se convertía personalmente al catolicismo, culminando así la tendencia político-religiosa iniciada años antes por su padre. Convocado de inmediato un sínodo de los obispos arrianos, en el que quizás estuvieron también presentes algunos prelados católicos, al rey consiguió atraerse a los primeros a la verdadera fe. Poco después, siguiendo el *exemplum regis* el pueblo visigodo abjuraba de la herejía abrazando el catolicismo²⁸.

Entre los participantes del conciliábulo de 587, debieron estar sin duda los obispos arrianos de Lugo (Beccila), Tuy (Gardingo), Oporto (Argiowito) y Viseo (Sunnila), instalados por Leovigildo a raíz de la conquista del Reino suevo en 585²⁹. Su simple mención, conocida gracias a las actas del III concilio de Toledo, parecería afirmar en principio sólidamente la vieja tesis de la rearrianización de los suevos, a la que hemos venido oponiéndose. En realidad, lejos de demostrar esto, la presencia de tales obispos puede explicarse simplemente por razones de índole estratégica y política del dato —inexplicable si se acepta la teoría tradicional—, de la ausencia de un obispo arriano en Braga; principal sede del antiguo reino suevo y eje básico de la organización eclesiástica de la Gallaecia. Apelar a una pretendida «falta de tiempo» por parte de Leovigildo no resulta en modo alguno convincente, máxime teniendo en cuenta la cercanía de Oporto y Tuy a Braga³⁰. Tampoco las localidades en las que está atestiguada la presencia de obispos visigodos arrianos coinciden necesariamente con aquellas en las que, en ese mismo tiempo, se dan prelados católicos de raigambre sueva³¹. Ni siquiera puede afirmarse la sustitución de los prelados católicos por los de confesión arriana. Al contrario, unos y otros coexistieron en las mismas ciudades, hasta que el III Concilio de Toledo promovió en la práctica a los antiguos herejes al oficio episcopal pleno³².

Un último dato parece poner en tela de juicio una vez más el pretendido carácter misional de estos obispos, resulta significativa, en efecto, tanto la inexistencia de conjuraciones arrianas en la provincia durante el periodo 587-589 (a pesar de contar con el más alto porcentaje de prelados heréticos), como y especialmente que se exiliara a Segga —principal cabecilla de la revuelta arriana emeritense—, a la Gallaecia³³. Si Leovigildo efectivamente pretendió alguna vez que los obispos por él instalados en 585 en las cuatro ciudades galaicas constituyesen el embrión de la futura Iglesia estatutal arriana en la zona (una suerte pues de obispos *in partibus infidelium* aparte de devolver a los suevos a la herejía) no pudo elegir desde luego a peores misioneros.

En realidad, como ya se apuntó anteriormente, la presencia de tales obispos tiene mucho que ver con razones estratégicas y políticas, tendentes a consolidar la anexión, más no con pretendidas motivaciones evangelizadoras. De hecho, puede afirmarse que la distribución geográfica de los obispados arrianos en la Gallaecia coincide con la de las guarniciones instaladas en época de Leovigildo. Serían pues los ejér-

citos de ocupación visigodos los que integrarían la comunidad herética, en coexistencia obviamente con la ortodoxa (suevos y galaicorromanos), presidida por sus obispos³⁴. La tradicional función castrense de los prelados bárbaros arrianos —verdaderos capellanes militares—, y el carácter nacional de su organización, revitalizado ahora al tratarse de un país recién sometido, son datos que avalan esta interpretación³⁵.

En cuanto a las cuatro ciudades que nos ocupan, resulta obvio afirmar su importante papel estratégico, reforzado en ocasiones por su condición de plazas fuertes. Lugo, principal centro urbano del Norte de la Gallaecia (hasta el punto de haber sido promocionado en torno a 569 a metrópoli eclesiástica), contaba en efecto con importantes murallas desde el siglo III y estaba perfectamente comunicada con Astorga, Braga y Tuy³⁶. Esta última, era por su parte cabecera del sistema de vías romanas secundarias del Noroeste de la Gallaecia, al tiempo que punto fundamental de la calzada que unía la capital del reino con Lugo. Su carácter estratégico permanecería en adelante, como parece demostrarlo la residencia en la ciudad hacia 698, de Witiza, como corregente de Egica³⁷. En cuanto a Oporto, situada en el centro de la región con previsiblemente mayor porcentaje de asentamientos suevos, y sólidamente amurallada, era sin duda la principal fortaleza del Reino. Su posición estratégica, en la vía principal que enlazaba Lisboa y Braga, era fundamental para la defensa de esta última, que no contaba con murallas verdaderamente efectivas^{37bis}. Por fin Viseo, desempeñaba un destacado papel en la organización fronteriza del Reino suevo, en virtud de sus fluidas comunicaciones con Braga e Idanha, siguiendo la calzada que unía aquella ciudad con Mérida³⁸.

Visto todo lo anterior, parece claro concluir que la presencia de obispos arrianos en cuatro ciudades del antiguo Reino suevo obedece sólo a consideraciones estratégicas (presencia de guarniciones visigodas), y en modo alguno misionales. Leovigildo no convirtió a los suevos al arrianismo, aunque ciertamente acabó con su independencia, lo que debía tener obligadamente graves consecuencias en el orden eclesiástico. De hecho, la conquista visigoda supuso la destrucción de la Iglesia «nacional» sueva, que no debe confundirse, como es obvio, con la destrucción de la Iglesia Católica de la Gallaecia. La integración eclesiástica del antiguo Reino, convertido ahora en provincia visigoda, se realizaría en el III Concilio de Toledo. De nuevo Recaredo no hacía sino culminar la labor de su padre.

Renunciando de antemano a analizar, ni siquiera brevemente, la decisiva importancia del mencionado concilio para la constitución del Reino hispanovisigodo católico, como entidad rival e independiente del Imperio bizantino, interesa ahora ante todo enjuiciar el problema de la integración (reintegración si se prefiere) de la Iglesia de la Gallaecia en la de Hispania en su conjunto³⁹. Problema a su vez, íntimamente relacionado con la pretensión de Recaredo (no por falsa menos evidente), de haber conducido a los suevos a la verdadera fe, haciéndoles abandonar el arrianismo.

Llama en primer lugar la atención, la ausencia de la sede de Lugo en el III Concilio de Toledo. Ausencia no del todo completa, ya que el metropolitano de Braga (Pantardo) firmó en su nombre y en el del obispo ausente (Nitigisio) las actas de la reunión. En principio, la no presencia del obispo de Lugo parecía revestir poca importancia, pudiendo explicarse por la vejez del interesado o por cualquier otra causa natural. Sin embargo, es lo cierto que durante el período católico del Reino suevo, y a resultas de la reforma auspiciada por San Martín, Lugo se había convertido en la segunda metrópoli de la Gallaecia, integrando entre cinco y seis obispados sufra-

gáneos y dependiendo sólo a su vez de Braga, que cumplía de hecho funciones de sede primaria⁴⁰.

Este carácter metropolitano no aparece ya sin embargo en el III Concilio de Toledo, pues Pantardo se refiere a Nitigisio en su rúbrica como simple «obispo de la ciudad de Lugo». Condición avalada también por la firma misma del antiguo prelado arriano, Beccila⁴¹. Por otra parte, sabemos que la anexión de la Gallaecia no supuso, al menos al principio, la abrogación de sus característicos usos litúrgicos y disciplinares⁴². Tampoco se procedió a la restauración inmediata de las fronteras eclesiásticas de tiempos de Bajo Imperio, en cuyo caso la Gallaecia hubiera perdido varias de sus sedes (algunas sin embargo de nueva creación), en favor de la Lusitania, como de hecho así ocurrió en época de Recesvinto⁴³. Si se recuerda finalmente la biografía de Nitigisio, directo colaborador de San Martín en la labor de la reforma eclesiástica antes aludida, y a quien éste había dedicado sus *Capitula Martini* parecerá evidente concluir que su ausencia del III Concilio de Toledo obedeció a motivos políticos⁴⁴.

El primer —y único— metropolitano de Lugo, no podía en efecto participar un acto, que suponía en la práctica la degradación de su diócesis al simple rango de sufragánea de Braga, en pie de igualdad con el resto de sedes galaicas. La anexión del Reino suevo implicó pues, desde el punto de vista eclesiástico, el fin de su estructura diocesana autónoma, tal y como fuera definida por San Martín⁴⁵. Sin embargo, a corto plazo supuso también el predominio de Braga, convertida en metrópoli única de la Gallaecia, que aparte de conservar sus peculiaridades litúrgicas y de disciplina, veía respetadas unas fronteras que sobrepasaban ampliamente las tradicionales⁴⁶.

Mas la idea de compromiso que aquí late entre la Monarquía visigoda y el episcopado del antiguo Reino suevo, no debe hacernos olvidar las importantes contrapartidas que aquella conseguía de éste. Por supuesto, la desaparición de la Iglesia «nacional» sueva como tal, y su transformación en simple provincia eclesiástica hispánica. Pero también la equiparación de los antiguos prelados arrianos a sus homólogos católicos, en las cuatro diócesis galaicas en las que habían estado ejerciendo hasta entonces como simples capellanes de las guarniciones de ocupación. Sería un extremo arriesgado postular que —aparte los motivos estratégicos ya señalados—, la duplicidad de obispos en esas cuatro sedes obedeció también al rechazo del nuevo *statu quo* político por parte de la jerarquía ortodoxa local. Mas de lo que no cabe duda es de que, a partir de 589, los antiguos obispos arrianos ampliaron su jurisdicción al conjunto de la comunidad de fieles.

Aún actuando colegialmente con los originarios obispos católicos, los procedentes de la herejía constituían así de hecho, una baza decisiva de la Monarquía visigoda, de cara a consolidar desde el punto de vista eclesiástico la anexión política precedente⁴⁷.

La aceptación, por parte de la mayoría del episcopado de a Gallaecia, del fin de su Iglesia «nacional», tuvo otra consecuencia (sin duda decisiva para lo que aquí tratamos), como fue la renuncia a su propio pasado religioso. Pasado que naturalmente se concretaba en la figura de San Martín y en la constitución del Reino suevo católico.

De hecho, ambas realidades iban a ser ignoradas sistemáticamente por las fuentes hispanovisigodas del reinado de Recaredo, llegando a presentar una versión de los hechos por completo alejada de la realidad histórica. Como en el asunto de Hermenegildo, cabe hablar pues de una verdadera «conspiración del silencio».⁴⁸

Resulta significativo en ese sentido, que Juan de Biclaro jamás mencione a San Martín en su *Chronicon*, a pesar de estar perfectamente informado de la historia religiosa peninsular contemporánea⁴⁹. Ciertamente su punto de vista tiende a exaltar la unidad política y de fe lograda por los visigodos, pero ello no le impide mencionar los avatares históricos del Reino suevo, siquiera para celebrar su fin. Por el contrario, la única ocasión en la que los suevos aparecen caracterizados por un dato religioso en su obra, es aquella en la que se da cuenta de la conversión de Recaredo y su pueblo al catolicismo, a la que se añade la de los suevos, sometidos ahora políticamente⁵⁰.

De modo que, si siguiéramos la Biclarense, no ya sólo ignoraríamos la existencia de San Martín y su misión evangelizadora, sino que incluso atribuiríamos esta a Recaredo. La sumisión política de tiempos de Leovigildo, habría sido pues condición indispensable para que los suevos (permanentemente arrianos), accedieran a la ortodoxia. Tal es en suma la distorsionada imagen que Juan de Biclaro nos trasmite en su *Chronicon*.

Que el Biclarense no hace sino recoger una tesis oficial, lo demuestra su plena concordancia con las actas del III Concilio de Toledo. En su *tomus* Recaredo se presenta, en efecto, no sólo como el artífice de la conversión de su pueblo, sino también de la de los suevos, sometidos ahora «con la ayuda del cielo» al cetro toledano. A esta declaración, se le añade un comentario que pretende descargar al pueblo visigodo —y naturalmente a su rey—, de toda responsabilidad en la histórica adopción del arrianismo por los suevos. No se trata pues, pese a lo que se ha afirmado a menudo, de una alusión vergonzante a la supuesta política de rearrianización de su padre en la Gallaecia, sino sólo de una aclaración exculpatoria genérica, aunque eso sí, manifiestamente falsa. El recuerdo de la misión de Ajax no podía haberse borrado por completo entre los participantes del III Concilio de Toledo, pero su cita hubiese sido tan contraproducente como hablar de la condición católica del Reino suevo en vísperas de la anexión, o del carácter religioso de la revuelta de Hermenegildo. Aceptar la directa responsabilidad visigoda en la adopción de la herejía por los suevos, o el sometimiento de estos —ya católicos— por un Reino visigodo todavía arriano, hubiera impedido de hecho a Recaredo presentarse como el «apóstol de los suevos» y a su sumisión como querida por el Altísimo⁵¹.

Ni que decir tiene que las actas del concilio tampoco aluden a San Martín de Braga ni a su predicación entre los suevos, silencio en el que el Biclarense volverá a incurrir como es sabido⁵². En cuanto a la idílica imagen que se da en la asamblea toledana del arrianismo visigodo (equiparándolo a un error involuntario, abandonado con facilidad, en vez de a un credo sincero, asumido hasta la intolerancia), obedece así mismo a idénticos criterios de oportunidad política⁵³.

3.- Conclusión. La Historia religiosa de los pueblos suevo y visigodo en San Isidoro de Sevilla.

La absoluta *damnatio memoriae* de San Martín de Braga y su labor evangelizadora entre los suevos, tal y como ha podido verse en las actas del II Concilio de Toledo y en Juan de Biclaro, desaparecerá en décadas posteriores. Sin embargo, la negativa imagen que del citado pueblo daban estas fuentes permanecerá, acentuándose incluso. Ambas realidades pueden de hecho observarse en las obras históricas de San Isidoro de Sevilla.

El Hispalense dedida ya en efecto a San Martín de Braga una de las noticias

de su *De viris illustribus* (redactado entre 615-618), mencionando así mismo la conversión de los suevos al catolicismo en aquellos tiempos. Sin embargo no vincula aún ambas noticias, reduciendo así el papel de su biografiado al de mero reformador y escritor eclesiástico, ajeno también a cualquier actividad de carácter político⁵⁴. Incluso, mediante la fórmula de datación, retrotrae a la época de San Martín el futuro sometimiento de la Monarquía sueva a la visigoda, equiparada por su parte al Imperio bizantino⁵⁵.

Será sin embargo en sus *Historiae* donde San Isidoro vaya a ofrecer una visión completa, aunque distorsionada, de la evolución religiosa de los suevos y de la figura de San Martín.

Desde el punto de vista político, el desprecio del obispo de Sevilla por este pueblo es más que evidente, presentándolo —siguiendo a Hidacio—, como pérfido, violento y en suma encarnando el tópico de la barbarie. Su innata cobardía le hará merecedor por lo demás de su completa derrota y sumisión a manos de los visigodos⁵⁶.

Esta negativa imagen se subraya aún más en el plano religioso, urdiendo así una verdadera «leyenda negra» que ha permanecido hasta nuestros días. Modificando interesadamente el testimonio del obispo de Chaves, San Isidoro presenta a los suevos abrazando masivamente la fe católica con Rechiario⁵⁷. Ello le permite transformar su conversión al arrianismo en apostasía, salvando en todo caso a los visigodos de cualquier responsabilidad⁵⁸. El carácter apóstata de los suevos desaparecerá al fin en época de Teodomiro (561-570), quien va a «devolver» a su pueblo la verdadera fe. Sin embargo, y al igual que había ocurrido en el *De viris illustribus*, la mención en su reinado de la figura de San Martín no supondrá relación alguna entre ambos hechos⁵⁹. Tan sólo en la versión «larga» de la *Historia Suevorum* redactada bajo Suintila (hacia 624), se señalará por fin la colaboración entre el obispo de Dumio y el monarca suevo, aunque manteniéndose siempre la mala imagen religiosa de este pueblo⁶⁰.

El contraste entre esta peyorativa visión y la que —en tonos muy positivos— ofrece San Isidoro, también en sus *Historiae*, de la evolución religiosa de los visigodos, resulta por lo demás ejemplificador. Su arrianismo es ahora presentado como un accidente histórico, explicable sólo por la intromisión y mala fe de los romanos. Abandonada la herejía en época de Recaredo, se «retorna» al catolicismo, presentando como credo originario del pueblo visigodo⁶¹. Esta suerte de «destino manifiesto» permite naturalmente distorsionar su historia religiosa, al tiempo que se elogia su historia política.

Ni una palabra se nos dice, en efecto, de la misión visigoda arriana entre los otros pueblos germánicos (incluidos obviamente los suevos), presentándose su arrianismo además como muy tolerante⁶². Tan sólo el rey Leovigildo es criticado por su violenta política de arrianización, pero ello no impide —antes al contrario— que se comenten muy positivamente sus campañas militares; incluidas las dirigidas contra el «tirano» Hermenegildo y los católicos francos, suevos y bizantinos⁶³.

San Isidoro, que escribe en un momento histórico caracterizado por el definitivo logro de la unidad peninsular, no tiene ya en efecto que recurrir a la ficción del Biclarense. Consolidada desde hacía tiempo la anexión del antiguo Reino suevo, nada impedía que se reconociera —y en términos bien elogiosos—, la postrera y máxima conquista de Leovigildo, independientemente del carácter ortodoxo de los vecinos. La unificación política de tiempos de este monarca se concebía en suma como la condición necesaria de la unidad religiosa llevada a cabo por su hijo. Camuflar la fe de

los suevos en el momento de su derrota, como atribuir falsamente a Recaredo su conversión, no tenía ya el menor sentido. De lo que ahora se trataba era simplemente de cantar la hegemonía de los católicos visigodos en la católica Hispania⁶⁴. Poco importaba pues que, por una paradoja más de la Historia, el forjador de dicha hegemonía hubiese sido un rey arriano, ya que —como señalaría siglos más tarde Saavedra Fajardo—, «Si bien suele la Divina Justicia deshacer semejantes designios tyranos, también suele levantar Imperios con ellos para premio de la virtud futura de los sucesores, y assi este impio Rey fue instrumento de la grandeza de su hijo Recaredo, uniendo a la Corona del Reyno de Galicia»⁶⁵.

NOTAS

¹ J. M. LACARRA: «La Iglesia visigoda en el siglo VII y sus relaciones con Roma», *Settimana di Studio sull'Alto Medioevo*, VII 1960, págs. 353-384 y P. D. KING: *Derecho y sociedad en el Reino Visigodo*, Madrid 1981, págs. 145-153. Vide infra N. 42.

² *Hyd. Chron.* 137. Edición de A. TRANOY: *Hydace: Chronisque*, 2 vols., París 1974, vol. I, pág. 142.

³ E. A. THOMPSON: «The Conversion of the spanish Suevi to Catholicism». En, E. JAMES (Dir.): *Visigothic Spain: New Approaches*, Oxford 1980, págs. 78-80. Vide infra. N. 57

⁴ Quizás se refieran a los suevos los intentos evangelizadores de Cesaria, de los que nos informa el presbítero Eutropio. P. COURCELLE: *Historie littéraire des grandes invasions germaniques*, París 1964, págs. 111-113. Pero L. A. GARCÍA MORENO: «España y el Imperio en época teodosiana, A la espera del bárbaro». En G. FATAS (Dir.): *I Concilio Caesaraugustano. MDC aniversario*, Zaragoza 1981, pág. 61, atrasa estos hechos a fines del siglo IV o principios del V, afirmando que se referirían a los vascones.

⁵ *Hyd. Chron.* 232, cit. pág. 147. R. GIBERT: «El Reino visigodo y el particularismo español», *Estudios Visigóticos*, I 1956, Roma-Madrid, pág. 35 y E. A. THOMPSON, op. cit. págs. 80-81 Vide infra N. 58

⁶ Sobre este oscuro periodo, K. SCHÄFERDIEK: *Die Kirche in den Reichen der Westgoten und Suenen bis zur Errichtung der westgotischen katholischen Staatskirche*, Berlín 1967, págs. 116-119; E. A. THOMPSON: «The end of roman Spain» (III), *Nottingham Medieval Studies*. T. XXII 1978, págs. 15-22.

⁷ P. DAVID: *Etudes historiques sur Galice et le Portugal du VI^e au XII^e siècle*, Lisboa-París 1947, págs. 83-88 y J. O. BRAGANÇA: «A carta do papa Vigilio ao arcebispo Profuturo de Braga», *Bracara Augusta*, t. XXI 1967, págs. 65-91. Vide supra N. 6.

⁸ Sobre la problemática general de la conversión sueva, consúltense: F. GÖRRES: «Kirche und Staat in Spanischen Suebenreich (409-585 bzw. 589)», *Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie*, t. XXXVI 1893, págs. 552-569; K. SCHÄFERDIEK, op. cit. págs. 120-136; F. DE ALMEIDA y D. PERES: *Historia da Igreja em Portugal*, T. I, Oporto 1967, págs. 33-36; S. HAMANN: *Vorgeschichte und Geschichte der Sueben in Spanien*, München 1971, págs. 148-154; C. TORRES RODRIGUEZ: *El Reino de los suevos*, La Coruña 1977, págs. 197-204 (léase con extraordinarias precauciones) y E. A. THOMPSON: «The Conversion...», págs. 83-92. Vide infra N. 9 y N. 14. Una renovadora síntesis de la evolución política del Reino suevo hasta su integración en el Estado visigodo, es la de P. C. DIAZ MARTINEZ: «La monarquía sueva en el S. V. Aspectos políticos y prosopográficos», *Studia Historica* (Historia Antigua) t. IV/V 1986-1987, págs. 205-226. Añádase, D. CLAUDE: «Proposographie des spanischen Suebenreiches», *Francia*, t. VI 1978, págs. 647-676.

⁹ C. W. BARLOW: *Martini episcopi Bracarenensis. Opera omnia*, New Haven 1950, págs. 1-10; J. MADOZ: «Martín de Braga. En el XIV centenario de su advenimiento a la Península (550-1950)», *Estudios Eclesiásticos*, t. XXV 1951, págs. 219-242; B. ALTANER: *Patrología*, Madrid 1962, págs. 485-488 (a cargo de U. DOMINGUEZ DEL VAL); A. FONTAN: *Humanismo romano. Clásicos, medievales, modernos*, Barcelona 1974, págs. 191-217; G. KAMPERS: *Personengeschichtliche Studien zum Westgotenreich in Spanien*, Münster 1979, págs. 28-30; A. FERREIRO: «The Westward journey of St. Martin of Braga» y «The missionary labors of St. Martin of Braga in 6th century Galicia», *Studia Monastica*, ts. XXII 1980 y XXIII 1981, págs. 243-251 y 11-26 respectivamente.

¹⁰ *De vit. S. Mart.* I, II. Edición de B. KRUSCH: *Gregorii episcopi Turonensis. Miracula et opera minora*, M. G. H. SS. R. M., t. I/II, Hannover 1885, págs. 143-146. P. DAVID, op. cit. págs. 117-118 y A. FERREIRO: «The missionary labors...», págs. 13-16. Vide infra N. 14.

¹¹ J. MADOZ y A. FERREIRO, op. cit. págs. 223-232 y 17-18 respectivamente. San Martín llegaría incluso a redactar, a petición del rey Miro, su tratado *Formula vitae honestae*. C. M. BARLOW, op. cit. págs. 204-250 y F. ELIAS DE TEJADA: «San Martín dumiense como pescador político», *Bracara Augusta*, t. VII 1957, págs. 98-104 Vide infra N. 54.

¹² J. ORLANDIS y D. RAMON-LISSON: *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*, Pamplona 1986, págs. 137-159 (a cargo de D. RAMON-LISSON). Vide infra N. 14.

¹³ P. DAVID: op. cit. págs. 65-67; T. SOUSA SOARES: «Reflexões sobre a origem e a formação de Portugal», *Revista Portuguesa de Historia*, t. VII 1957, págs. 315-329; D. MANSILLA: «Orígenes de la organización metropolitana en la Iglesia española», *Hispania Sacra*, t. XXII 1959, págs. 277-279, «Obispos y metrópolis del Occidente peninsular hasta el siglo X», *Bracara Augusta*, t. XXII 1968, págs. 37-38; K. SCHÄFERDIEK, op. cit. págs. 129-131 y D. RAMON-LISSON, op. cit. págs. 150-152. Vide infra N. 36, N. 40, N. 41 y N. 43.

¹⁴ A. PRIETO PRIETO: «El marco político-religioso de los concilios bracarense I y II». En, *El Concilio de Braga y la función de la legislación particular de la Iglesia*, Salamanca-Braga 1975, págs. 78-88. El trabajo de D. RAMON-LISSON: «Communio et synodalité dans les conciles du Royaume suève au VI^e siècle», *Theologia*, t. XVIII 1983, págs. 95-105, aunque referido a una perspectiva exclusivamente doctrinal, puede aplicarse sin dificultad también al campo político: ideal de «una fe, un Reino».

¹⁵ Así A. DE YEPE: *Crónica general de la Orden de San Benito*, t. I, Madrid 1786, págs. 29-30; V. RISCO, ibid. t. XL, Madrid 1796, págs. 74 y 75-78; B. VICETTO: *Historia de Galicia*, t. III. El Ferrol 1867, págs. 1-3; V. DE LA FUENTE: *Historia Eclesiástica de España*, t. II, Madrid 1873, págs. 225; M. MURGUIA: *Historia de Galicia*, t. III, La Coruña 1888, págs. 157, 166 y 274-275, etc...

¹⁶ Tan sólo la niegan, sin añadir mayores pruebas, C. M. BARLOW y C. TORRES RODRIGUEZ, op. cit. págs. 6 y 264 respectivamente. A. FERREIRO, que manifestaba también esta opinión en op. cit. págs. 25 ha apostado últimamente por el criterio mayoritario; vide infra N. 49.

¹⁷ Así, F. GÖRRES, op. cit. págs. 576-578; P. PUJOL: *Historia de las instituciones sociales de la España goda*, t. III, Madrid 1896, pág. 55; CH. HEFELE y H. LECLERCQ: *Histoire des conciles*, t. III/1, París 1909, pág. 223; Z. GARCIA VILLADA: *Historia Eclesiástica de España*, t. II/1, Madrid, 1932, pág. 66; K. D. SCHMIDT: *Die Bekehrung der Ostgermanen zum Christentum*, Göttingen 1939, pág. 379; J. FERNANDEZ ALONSO: «Espagne», *D. H. G. E.*, t. XV, París 1963, COL 902; J. ORLANDIS: «El elemento germánico de la Iglesia española del siglo VII», *A. E. M.*, t. III 1966, pág. 46 (repetido en *Historia de los concilios...*, pág. 211); K. SCHÄFERDIEK, op. cit. págs. 177-178; J. M. WALLAGE-HADRILL: *The barbarian West (400-1000)*, Londres 1967, págs. 118-119; S. HAMANN, op. cit. págs. 154-161 y 173-174; C. SANCHEZ ALBORNOZ: *Orígenes de la nación española*, t. I, Oviedo 1972, pág. 45; H. CHADWICK: *Prisciliano de Avila*, Madrid 1978, pág. 229, etc. Vide infra N. 18.

¹⁸ E. A. THOMPSON: *Los godos en España*, Madrid, 1971, págs. 105-108, 115; P. D. KING, op. cit., págs. 34, 145, 232 y L. A. GARCIA MORENO: *Romanticismo y germanismo. El despertar de los pueblos hispánicos*, Barcelona 1982, pág. 321.

¹⁹ Sobre el final del Reino suevo, W. REINHARDT: *Historia general del reino hispánico de los suevos*, Madrid 1952, págs. 58-60; S. HAMANN, op. cit. págs. 171-175 y C. TORRES RODRIGUEZ, op. cit. págs. 250-266.

²⁰ J. ORLANDIS: *Historia social y económica de la España visigoda*, Madrid, 1975, pág. 12 y L. A. GARCIA MORENO: «Mérida y el Reino de Tolosa (418-507)», en *Homenaje a Saens de Buruaga*, Mérida-Madrid 1982, págs. 233-234. Vide infra N. 36. a N. 38.

²¹ *Bicl. Chron.* a. 576,3 y 583,1. Edición de J. CAMPOS: *Juan de Biclara obispo de Gerona. Su vida y su obra*, Madrid, 1960, págs. 86 y 91 respectivamente. *H.F. VI*, 43. Edición de B. KRUSCH y W. LEVISON: *Gregorii episcopi Tironensis. Libri Historiarum X*, M.G.H., SS.R.M., t. I/II, Hannover 1885, pág. 315. C. S. NELSON: *Regionalism in visigothic Spain*, Michigan-Londres 1980, pág. 186; L. A. GARCIA MORENO, *Romanismo y germanismo...*, pág. 319 y P. C. DIAZ MARTINEZ, op. cit. pág. 224-225.

²² *Bicl. Chron.* a. 584,2 pág. 92 c *H.F. VI*, 43, págs. 315-316. J. ORLANDIS: «La reina en la Monarquía visigoda», *A.H.D.E.*, t. XXVII-XXVIII 1957-1958, págs. 120-122. Vide infra N. 24.

²³ *Bicl. Chron.* a. 585, 2 y 4, cit. pág. 93, e *H. F. VIII*, 30 y 35, cit. págs. 393-397 y 404 respectivamente. Es muy probable que el ejército visigodo avanzase en dos columnas paralelas, siguiendo las vías Lisboa-Braga y Mérida-Braga, lo que a su vez explicaría la situación de las guarniciones documentadas posteriormente: vide infra N. 36 a N. 38. La conquista de Oporto y Braga se conoce por fuentes numismáticas. G. MILES: *The coining of the visigoth of Spain, Leovigildo tu Achila II*, Nueva York 1952, págs. 197-198.

²⁴ *Bicl. Chron.* a. 585,2 y 5, cit. págs. 93-94. Sobre las penas impuestas a ambos reyes, J. HOYOUN: «Reges criniti. Chevalures, tonsures et sclops chez les mérovingiens», *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, t. XXVI 1948, págs. 486-496 y P. D. KING, op. cit. págs. 110-111. Sobre el valor político, y no sólo económico, del tesoro regio en la época, J. ORLANDIS: *Historia social...* págs. 103-107.

²⁵ *Bicl. Chron.* a. 585,6, cit. pág. 94. C. S. NELSON, op. cit. págs. 168-169. Sobre la importancia ideológica de la pena impuesta y su representación plástica, S. TEILLET: *Des goths à la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du V^e au VII^e siècle*, París 1984, págs. 100-101, 445 y 595.

²⁶ K. SCHÄFERDIEK, op. cit. págs. 182-192; J. ORLANDIS: «El arrianismo visigodo tardío», *C.H.E.* t. LXV-LXVI 1981, págs. 17-18, e *Historia de los concilios...* págs. 197-200.

²⁷ Los obispos de Iria (Dominicus), Oporto (Constantius), Lamego (Filippus) y Viseo (Iohannes), presentes en el III Concilio de Toledo, fueron elegidos en el 585 o poco después. L. A. GARCIA MORENO: *Prosopo-*

grafía del Reino visigodo de Toledo. Salamanca 1974, págs. 160, 163, 181 y 186 respectivamente. Desde luego no hubo exilios de prelados católicos: K. SCHÄFERDIEK, op. cit. págs. 216-217.

²⁸ *Bicl. Chron.* 586,5 e H. F. IX, 15, cit. págs. 95 y 429-430 respectivamente. K. SCHÄFERDIEK y J. ORLANDIS, op. cit. págs. 192-200 y 201-202 respectivamente.

²⁹ L. A. GARCIA MORENO, op. cit. págs. 162, 165, 164 y 186 respectivamente. Vide infra N. 35

³⁰ Vide infra N. 36 y N. 37. E. SANCHEZ SALOR: *Jerarquías eclesiales y monacales en época visigótica*, Salamanca 1976, págs. 22-24 ha postulado sin embargo la existencia de un obispo arriano en Braga en el 589 (como en el resto de sedes metropolitanas salvo Tarragona), a causa de la utilización del adjetivo «católico» en las confirmaciones de las actas del III Concilio de Toledo. Pero es más lógico pensar que «católico» se utiliza aquí como sinónimo de «metropolitano» (presente). De hecho los obispos ortodoxos sufragáneos en los que está atestiguada perfectamente la existencia de prelados heréticos en la reunión, no utilizan el término. Así mismo es notable que Tarragona tampoco lo haga, siendo conocidos sin embargo los problemas con los antiguos obispos arrianos en la provincia; lo que quizás motivara la ausencia del metropolitano Artemio del III Concilio de Toledo. Sobre éste, L. A. GARCIA MORENO, op. cit. pág. 198. Vide infra N. 45 a N. 47.

³¹ De origen suevo eran, Commundus (Idanha), Nitigisius (Lugo), Neufila (Tuy) y Ermarico (Laniobriga). L. A. GARCIA MORENO, op. cit. págs. 179, 161, 165 y 222 respectivamente. K. SCHÄFERDIEK, op. cit. pág. 216; J. ORLANDIS: «El elemento germánico...», págs. 46-47 e *Historia de los concilios...*, págs. 207-208 y G. KAMPERS, op. cit. págs. 176-177. El valor de la onomástica como criterio de diferenciación étnico en el siglo VII es sin embargo motivo de fuerte disputa. Véanse las duras críticas de L. A. GARCIA MORENO: *El fin del Reino visigodo de Toledo. Decadencia y catástrofe. Una contribución a su crítica*, Madrid 1975, págs. 83-90 y «Reseña» a la obra citada de G. KAMPERS, *Hispania Antiqua* t. VIII 1978, págs. 289-292. Ultimamente a favor del criterio étnico sin embargo, M. ROUCHE: *L'Aquitaine des wisigoths aux arabes (418-781). Naissance d'une région*, París 1979, págs. 175-182 y 552-562.

³² J. ORLANDIS: «Problemas canónicos en torno a la conversión de los visigodos al catolicismo», *A.H.D.E.*, t. XXXII 1962, págs. 311-321. Vide supra N. 27 e infra N. 34 y N. 47.

³³ *Bicl. Chron.* a 588,1, cit. pág. 96 L. A. GARCIA MORENO: *Prosopografía...* págs. 72-73; J. ORLANDIS: *Historia de los concilios...* págs. 203-204.

³⁴ J. FONTAINE: «Conversion et culture chez les wisigoths d'Espagne», *Settimana...* XIV 1967, págs. 123-125; J. ORLANDIS: «El elemento germánico...», págs. 42, 45-48; G. KAMPERS, op. cit. págs. 186-187. Vide supra N. 27, N. 31 y N. 32. Se equivocan F. DE ALMEIDA Y D. PERES, op. cit. págs. 67-69 al hablar todavía de obispos católicos exiliados.

³⁵ J. ZEILLER: *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, París 1918, págs. 585-589; E. A. THOMPSON: «Early Visigothic Christianity», *Latomus*, t. XXI 1962, págs. 794-797 y J. ORLANDIS: «Problemas canónicos...» págs. 315-317. Nótese además que el nombre de uno de estos obispos —el de Tuy en concreto— era «Gardingus». ¿Se trata de un antiguo gardingo o es que el obispo como tal ejercía también en este caso la funciones de gobernador militar? Recuérdesse el conocido caso de Agapio de Córdoba. L. A. GARCIA MORENO, op. cit. págs. 102-103 y J. ORLANDIS: *Historia de los concilios...* pág. 256. Sobre el término *gardingus*, C. SANCHEZ ALBORNOZ: *En torno a los orígenes del Feudalismo*, t. I, Buenos Aires 1974, pág. 81. Vide supra N. 29.

³⁶ J. M. ROLDAN HERVAS: «Itineraria Hispana». *Fuentes antiguas para el estudio de las vías romanas en la Península Ibérica*, Madrid 1975, págs. 69-71 y lams. I, II y IV; P. DE PALOL: «Problemas ciudad-campo en el Bajo Imperio en relación a la ciudad de Lugo», *Actas del Coloquio Internacional sobre el Bimilenario de Lugo*, Lugo 1977, págs. 160-163; A. TRANOY: *La Galice romaine. Recherches sur le Nord-Orient de la Peninsule Iberique dans l'Antiquité*, París 1981, págs. 213-214 y 411-412. Vide supra N. 13 e infra N. 40.

³⁷ J. ORLANDIS: «El elemento germánico...», pág. 42 y C. S. NELSON y A. TRANOY, op. cit. págs. 207, 430 y 213-214 respectivamente.

^{37bis} T. SOUSA SOARES, J. M. ROLDAN HERVAS y A. TRANOY, op. cit. pág. 305-309; 67-68, lams. II-III; 213 y 409-410 respectivamente. Vide supra N. 23. La hipótesis sobre el asentamiento masivo de los pueblos en las regiones del Sur de Galicia y Norte de Portugal actuales, defendida por W. REINHARDT, op. cit. págs. 100-109 en base a argumentos toponímicos, ha sido aceptada en términos generales por J. ORLANDIS y G. KAMPERS, op. cit. págs. 38-42 y 172-176 respectivamente. La rechaza de plano en cambio, J. M. PIEL: «Zur Problematik der Beziehungen zwischen Sueben und Westgoten». En *Feitschrift für Hundertjahrfeier der Deutschen vereins*, Lisboa 1971, págs. 48-53, e *Hispano-gotisches Namebuch*, Heidelberg 1976, págs. 19-27. (En colaboración con D. KREMER). Sea como fuere, en la zona entre el Miño y el Duero coincidían las principales actividades políticas, económicas y eclesiásticas del reino suevo. P. DAVID, op. cit. págs. 80-82 y X. BARRAL I ALTET: *La circulation des monnaies suèves ter visigothiques*, Zurich-Munich 1976, págs. 145-146.

³⁸ J. M. ROLDAN HERVAS: «Iter ab Emerita Asturicam». *El camino de la plata*. Salamanca 1971, págs. 156-157 y A. TRANOY, op. cit. págs. 214 y 220. Vide supra N. 20

³⁹ La bibliografía sobre el III Concilio de Toledo es abundantísima. Remitimos a los estudios generales de K. SCHÄFERDIEK, op. cit. pág. 205-233 y J. ORLANDIS: *Historia de los concilios...*, págs. 204-226.

⁴⁰ Vide Supra N. 13. La reorganización eclesiástica debió acordarse en una asamblea episcopal del Reino, como señala P. DAVID, op. cit. pág. 66; quien sin embargo rechaza la noticia, transmitida por el «Parroquial suevo» —ibid. págs. 30-31— donde se atribuye la citada reorganización a un concilio celebrado en Lugo en 569. Sin embargo, E. A. THOMPSON: «The Conversion...», págs. 90-91 considera auténtico el dato, destacando que la finalidad del concilio lucense habría sido también la de «confirmar la fe católica». Aunque así fuera, es lo cierto que ninguna de las colecciones canónicas hispánicas lo menciona. ¿Podría tratarse de un nuevo ejemplo de *damnatio memoriae*? Vide infra N. 46 y N. 52.

⁴¹ *Conc. Tol. III*, págs. 122, 136 y 138. Edición de J. VIVES: *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Madrid 1963. Vide infra N. 45.

⁴² Que tendría lugar en el IV Concilio de Toledo, celebrado significativamente bajo la supervisión de San Isidoro de Sevilla. P. DAVID y J. ORLANDIS, op. cit. págs. 106-109 y 267-275, 283-284 respectivamente.

⁴³ E. FLOREZ: *España Sagrada* t. IV, Madrid 1749, págs. 176-181; C. SANCHEZ ALBORNOZ: «Fuentes para el estudio de las diversiones eclesiásticas visigodas» (1930), en *Investigaciones y documentos sobre las instituciones hispanas*, Santiago de Chile 1970, págs. 97, 101; Z. GARCIA VILLADA, op. cit. pág. 207-210; T. SOUSA SOARES, op. cit. págs. 330-333; L. A. GARCIA MORENO, op. cit. págs. 171-172; E. A. THOMPSON: «The end of roman Spain...», págs. 15-16 y J. ORLANDIS, op. cit. pág. 371-373. Sobre el fortalecimiento de la diócesis emeritense en la época, E. SANCHEZ SALOR: «Mérida, metrópolis religiosa en época visigoda», *Hispania Antiqua*, t. V 1975, págs. 141-150. Vide infra N. 44 y N. 45.

⁴⁴ Sobre Nitigisio, J. MADOZ y L. A. GARCIA MORENO, op. cit. págs. 228-229 y 161 respectivamente. Vide supra N. 13 e infra N. 45. San Martín, al dedicarle su obra, le llama incluso «beatissimo atque apostolice sedis honore suscipiendo». Ed. cit. de J. VIVES, págs. 85-86. M. C. DIAZ Y DIAZ: «Orígenes cristianos en Lugo», *Actas de Coloquio...*, págs. 249-250 cree que como reacción contra el pasado priscilianista de la sede; pero es más fácil pensar que se trate de un reconocimiento del nuevo papel asignado al obispo de Lugo en el Reino suevo. En concreto, sobre los *Capitula*, G. MARTINEZ DIEZ: «La colección canónica de la Iglesia sueva; los *Capitula Martini*», Bracara Augusta, t. XXI 1967, págs. 224-243.

⁴⁵ Como apuntó ya acertadamente J. F. DE MASDEU: *Historia crítica de España y de la cultura española*, t. XI, Madrid 1792, págs. 174. Sobre la desaparición de la metrópoli eclesiástica de Lugo, añádanse, C. SANCHEZ ALBORNOZ, op. cit. págs. 85 y K. SCHÄFERDIEK, op. cit. pág. 131. Vide supra N. 43 e infra 46.

⁴⁶ Vide supra N. 42 y N. 43. Clara muestra de esta vitalidad sería la compilación del «Epítome Hispánico» a principios del siglo VII. G. MARTINEZ DIEZ: «El Epítome Hispánico. Una colección canónica española del siglo VII», *Miscellanea Comillas*, t. XXXI 1961, págs. 69-72; es notable que la colección, al reseñar los *Capitula Martini*, mencione ya a San Martín, pero no así a Nitigisio: ibid. t. XXXVII 1962, págs. 327 y 330. Vide infra N. 54. Por lo demás hay que recordar que, en los casos de los otros dos metropolitanos hispánicos que no asistieron al III concilio de Toledo —Liciniano de Cartagena y Artemio de Tarragona—, son también evidentes las motivaciones políticas. Vide supra N. 30. Sobre Liciniano, G. KAMPERS, op. cit. págs. 25-26.

⁴⁷ El famoso canon 18 del III Concilio de Toledo —cit. pág. 131—, jugaba desde luego aquí en favor de la Monarquía. G. MARTINEZ DIEZ: «Función de inspección y vigilancia del episcopado sobre las autoridades seculares en el período visigodo católico», *Revista Española de Derecho Canónico*, t. XV 1960, págs. 583-584; A. MAÑARICUA: «El nombramiento de obispos en la España visigótica y musulmana», *Scriptorum Victorien-se*, t. XII 1966, págs. 90-100; R. DE ABADAL I DE VINYALS: *Dels visigots als catalans*, t. I, Barcelona 1969, pág. 71. Desde luego nada indica que en la Gallaecia se produjese un rechazo de los antiguos obispos arrianos similar al que se dió en la Tarraconense. J. ORLANDIS: «El elemento germánico...», págs. 45-48 *Historia de los concilios*, págs. 236-238 y G. KAMPERS, op. cit. págs. 139-145 y 186-187. Vide supra N. 31.

⁴⁸ J. N. HILLGARTH: «Coins and chronicles: propaganda in sixth-century Spain and the byzantine background», *Historia*, t. XV 1963, págs. 490-501.

⁴⁹ A. FERREIRO: «The omission of St. Martin of Braga in John of Biclaro's *Chronica* and the Third Council of Toledo», *Antigüedad y cristianismo*, t. III 1986, págs. 145-150, quien sin embargo se equivoca al argumentar que la ausencia se debería sólo a que el concilio estaba aludiendo a la «reconversión» sueva al arrianismo de tiempos de Leovigildo. Vide infra N. 50, N. 52 y N. 59.

⁵⁰ *Bicl. Chron.* a 587,5, cit. pág. 95, A. FERREIRO: «The sueves in the *Chronica* of John of Biclaro», *Latomus*, t. XLVI 1987, págs. 201-203. Es insuficiente la postura de R. GIBERT, C. TORRES RODRIGUEZ y S. TEILLET, op. cit. págs. 36, 265-266 y 438 respectivamente, al interpretar el pasaje del Biclarense como una simple alusión a la unidad de suevos y godos en una sola comunidad política, pues aquellos jamás se sitúan en una posición de igualdad de derechos con éstos. Sobre la diversidad de pueblos a pesar de la conversión, P. D. KING, op. cit. pág. 145.

⁵¹ *Conc. Tol. III, tomus*: «Nec enim sola Gothorum conversio ad cumulum nostrae mercedis accessit, quinimmo et Suevorum gentis infinita multitudo, quam praesidio coelesti nostro regno subiecimus; alieno licet in haeresim deductam vitio, nostro tamen ad veritatis originem studio revocavimus», cit. pág. 110; siguiendo a (Mt. 21,23)

⁵² Vida supra N. 49. Sobre la presentación del III concilio de Toledo en el Biclarense, S. TEILLET, op. cit. págs. 449-455. Desde luego, si el concilio de Lugo de 569 hubiese existido, era también lógica su omisión en estas circunstancias.

⁵³ *Conc. Tol. III* cit. págs. 110-111 y 120. Vide infra N. 58, N. 61 y N.62.

⁵⁴ *De vir. ill.* 22. Edición de C. CODONER: *El «De viris illustribus» de Isidoro de Sevilla*, Salamanca 1964, págs. 145-146. E.A. THOMPSON: «The Conversion...» pág. 84. Por su parte A. FONTAN, op. cit. pág. 207, destaca la omisión política de la carta-prólogo a Miro en la tradición manuscrita hispánica de la obra *Formula vitae honestae*, transformada en *De differentis quattuor virtutum* por San Isidoro. Vide supra N. 11 e infra N. 59.

⁵⁵ S. TEILLET, op. cit. págs. 476 y 569.

⁵⁶ *H.G. Recapitulatio*, 68. Edición de C. RODRIGUEZ ALONSO: *Las Historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla*, León 1975, pág. 284. S. TEILLET, op. cit. pág. 489-493 y nuestro trabajo, «El concepto de barbarie en la Hispania visigoda», *Antigüedad y Cristianismo*, T. III 1986, págs. 53-60.

⁵⁷ *H.S.* 887B y 90A, cit. págs. 312 y 318 respectivamente. E.A. THOMPSON: «The end of roman Spain» (IV), *Nottingham Medieval Studies*, t. XXIII 1979, pág. 11.

⁵⁸ *H.S.* 90A/B, cit. pág. 318. J. ZEILLER: «Isidore de Séville et les origines chrétiennes des foths et des suéves», *Miscellanea Isidoriana*, Roma 1936, págs. 291-292, pensaba en una simple modificación léxica de la versión de Hidacio. Pero es obvio que su admonición contra los godos se transforma en admonición contra la Galla en San Isidoro de Sevilla. *Diff.* 1.272. Edición en *P.L.* t. LXXXIII, col. 37. Vide supra N. 5 e infra N. 62.

⁵⁹ *H.S.* 91A, cit. pág. 318. Vide supra N. 54 e infra N. 60. En *Conc. Tol. X, Decret.* pág. 322 volverá a omitirse el papel evangelizador de San Martín. E. A. THOMPSON: «The Conversion...», pág. 89 y J. ORLANDIS: *Historia de los concilios...* pág. 367.

⁶⁰ *H.S.* 91B, cit. pág. 318. C. CODONER, op. cit. pág. 19. Como en la versión A, el verbo *reddere* sirve aquí para destacar la frivolidad religiosa de los suevos. Vide supra N. 61.

⁶¹ *H.S.* 52-53A/B, cit. pág. 260 y 262; donde los verbos *revertere* y *revocare* subrayan el carácter profundo y originario del catolicismo visigodo. J. ZEILLER op. cit. págs. 287-291 y *Les origines chrétiennes...* págs. 417-440.

⁶² *H.G.* 7-9, 15-17, 41A/B, etc. Vide supra N. 53 y N. 58. En general, sobre esta misión., J. ZEILLER, op. cit. págs. 534-542, 579-581; E. A. THOMPSON: «Christianity and the Northern barbarians», *Nottingham Medieval Studies*, t. I 1957, págs. 3-21, «Early Visigothic...», págs. 505-519 y 794-810 y H. JEDIN (Dir): *Manual de historia de la Iglesia*, t. II: *La Iglesia imperial después de Constantino hasta fines del siglo VII*, Barcelona 1980, págs. 310-318 (a cargo de E. EWING). Anádase, R. MANSELLI: «La conversione dei popoli germanici al Cristianesimo: la discussione storiografica», *Settimana...* XIV 1967, págs. 15-42.

⁶³ *H.G.* 49-51A/B, cit. págs. 252, 254, 256 y 258. Vide supra N. 48 e infra N.64.

⁶⁴ *H.G.* 49 A/B e *H.S.* 92A/B, cit. págs. 254 y 3321. S. TEILLET, op. cit. págs. 463-501.

⁶⁵ D. SAAVEDRA FAJARDO: *Corona gótica castellana y austriaca, políticamente ilustrada*, Madrid 1658, pág. 250.

